

現代日本の宗教における二つの側面

——「慣習としての宗教」・「教団としての宗教」——

新 矢 昌 昭

要 旨

本稿は、現代日本人の宗教に対する接し方が、近世期に形成された現世利益と先祖祭祀を中心とした「慣習としての宗教」と近代期に形成された宗教団体である「教団としての宗教」とに規定されていることを論じる。この場合、「教団としての宗教」は、「慣習としての宗教」の基盤の上に成立したものであって、いわば後者の先鋭化したものであるといえる。そして、「教団としての宗教」に人々に関わるのは、「慣習としての宗教」では解決できない問題があった時であり、それ以外での多くの日本人の宗教との関わり方は、「慣習としての宗教」にあると思われる。

キーワード 「慣習としての宗教」・「教団としての宗教」・
「近世仏教」・翻訳語としての「宗教」

はじめに

現代の日本において、人々が宗教に関わるのは、おおよそ次のようなものであろう。初詣、墓参り、願掛け、占い、寺院や神社への参詣、クリスマス、法事など。そして、大部分の人々はこれらを宗教的なものと意識せずに関わっている。これらは井上順孝が、「いわゆる冠婚葬祭、祈祷やお祓いは、宗教的行為とは意識されないことも多いが、ゆるやかに宗教にかかわっていると考えるければなるまい」（井上 1996：305）というように、本来は宗教に関する事柄である。しかし、だからといって、日本人が宗教的なものを大切にしていなというわけではない。統計数理研究所の『第五 日本人の国民性』（1992）の「宗教を信じているか」と「宗教心は大切か」というデータを見ると、宗教

は信じないが、3割なのに対して宗教心を大切に思っているのは7割であるからだ。弓山達也によると、この違いは「宗教を信じていますか」と聞かれると、特定の教団に入信して、特定の神なり仏なり教祖なりを信じているかと捉えてしまい、そうなると宗教を信じていないことになる。「言い換えれば、教団に所属しているという帰属意識は低い。特定の寺院にお墓があっても、また正月に初詣に行っても、そのことで、その仏教教団に入信しているとか、神道を信じているとは思っていない」からであるという（弓山 1994:110）。では何故、このような宗教に対する接し方が現れるのであろうか。恐らくは、人々の宗教に対する接し方を規定する何らかの要因があるのではないと思われる。

この問題を考える場合、阿満利麿の論考は大いに参考になる。阿満は、このような傾向を「無宗教」という観点から説明していく。日本人の宗教心を自然発生的な宗教であり、「あくまでも自然に発生し、無意識に先祖たちによって受け継がれ、今に続いてきた宗教」としての「自然宗教」と、特定の人物や教義を唱えてそれを信じる人たちがいる宗教としての「創唱宗教」に分け、日本人の多くが「無宗教」と標榜するのは、「自然宗教」が人々にとって、優勢であるからであるという。この「自然宗教」をもう少し具体的に見ると、ご先祖に対する感謝の気持ちや村の鎮守に対する敬虔な心であり、そして、初詣やお盆などの年中行事という教化手段を持ち、風俗習慣になっているものであるという（阿満 1996:11-8）。しかし、明治以降の翻訳によって生まれた「宗教」という言葉は、明治政府のキリスト教対策の中で、キリスト教、仏教、神道を含めた一つ概念を求められた結果、生まれた言葉であって、このような制度宗教、即ち「創唱宗教」を意味し「自然宗教」を含むものではなかった。そして、明治政府の首脳によって、この「創唱宗教」が、「内」（個人の内面）と「外」（布教活動）とに分断されて、個人の内面のみが宗教の正当とされ、布教活動が法（特に、「大日本帝国憲法」第二十八条によって、明確化にされた）によって規制された。日本人の多くが「創唱宗教」の信者ではないという意味で「無宗教」を称するのはこうした「自然宗教」を排除したからであるとする（阿満 1996:74-82）。一方「自然宗教」において人々は、身近で親しみのあるカミから、そのカミを通じて、霊力の強い神仏に連なり、さらに強力な靈威に服する、といった信仰の段階を組み合わせることで暮らしてきたのであり、また神

仏の関係も神々には、この世のことを願い、仏たちには、神々の導きによって、あの世や来世のことを願う暮らしをしてきた。しかし、廃仏毀釈によって、神社から仏教色が一掃され、更に、「神社合祀令」によって、神社が国家の保護を受けるものと受けないものとに分けられ、一地域一神社と統廃合されることによって、「自然宗教」は、「天皇崇拜」にとりこまれるものとそうでないものとに分断されたとする。この結果、身近で親しい神々の否定につながり、また、文明開化によって「迷信」「祈祷」が排除され、「自然宗教」は、程度が低い宗教とはみなされない風潮が広まったという（阿満 1996：102-9）。つまり、多くの日本人が「無宗教」を表明するのは、こうした日本の近代化による影響があると見ている。

このように日本人の信仰心を「自然宗教」と「創唱宗教」とする、阿満の考え方には、しかし次の問題点があるように思われる。

第一に、この「自然宗教」の内容が、今ひとつ曖昧なことである。「自然宗教」を風俗習慣として捉えるならば、孝本貢のいうように「日本人の宗教生活は先祖祭祀と現世祈願の2つによって組み立てられている」（孝本 1988：37）ことが特徴的なことであるといえる。この現世祈願とは現世利益と言い換えられよう。本稿でいう現世利益とは、「人間が超自然的な存在との関係を通して、日常生活上の諸問題に関する直接のおかけを得ること」（宮家 1980：131）としたい。従って、ここには、民俗宗教的な年中行事、占いや商売繁盛、学問成就という願いも含まれることになる。ただし、この現世利益には、遊びや流行という側面が付随していることも注意すべきである。例えば、占いには流行や廃りがあるように。また、先祖祭祀とは、ここでは問わず、檀家制度による死後の解決としておきたい。

第二に、阿満は、「創唱宗教」が、「宗教」の訳語とそれを規定した法によって「内」と「外」とに分断したとしているが、基本的には明治期において、「自然宗教」から、「宗教」の訳語とそれを規定した法によって分化したものが一般的に人々に意識された「創唱宗教」であると思われる。何故ならば、前近代において一般民衆は、「慣習としての宗教」にしか関われなかったからだ。両者は分断していなかったというよりも、江戸幕府が民衆に対して自由に「創唱宗教」にかかわることを認めていなかった。「近世の民衆は、（中略）生まれ

る前から宗旨と檀那寺をもっていたのである。宗旨と檀那寺は家伝来の不動のものとして、親から子へ、子から孫へと『家』に伝えられた」からである（藤井学 1963: 156）。こうした条件の下では、人々は、阿満のいうところの「創唱宗教」に関わっているということは熱心な信徒、例えば妙好人のような人々以外では、意識されえないであろうし、また、明治期に至って、突然人々が宗派として「創唱宗教」に組み込まれたとしても、多くの人々は「自然宗教」の中にいて信仰を持っていたので「創唱宗教」を意識しなかったであろう。つまり、明治期に人々は、新宗教を除いて「創唱宗教」が出来て改めてここに加入し直したのではない。「宗教」という言葉ができ、「自然宗教」から「創唱宗教」が分化し、更に法の規定¹⁾によって、人々は教団に関わったのである。従って、「内」と「外」というのは、「自然宗教」と「教団」を指すと思われ、「宗教」という訳語の利用と「宗教」を規定した法は、このことを明確に位置付けたことを意味していると思われる。

本稿では、阿満の論に修正を加え、「自然宗教」を特に現世利益と先祖祭祀を中心とした「慣習としての宗教」とし、また明治以降に初めて人々が、自覚的に「創唱宗教」と関わったという意味で、「教団としての宗教」というように位置付けたい。そうして、前近代の「慣習としての宗教」から、明治期における「宗教」の訳語と「宗教」を規定した法によって成立したものが「教団としての宗教」であり、これらが今なお日本人の宗教に対する関わり方を規定していると思われる。従って、本稿の阻いは、前近代から継続している特に近世仏教が形成した「慣習としての宗教」と明治期の「宗教」の訳語と「宗教」を規定した法によって成立した「教団としての宗教」とが、現代日本における人々の宗教に対する接し方を規定していることを論じることにある。

1. 既成宗教と新宗教

まず、既成宗教の側面、特にここでは檀家制度を問題とすることによって、何故新宗教が生まれて来たのかを見ておきたい。これをみることによって、「慣習としての宗教」と「教団としての宗教」との関係が明確になると思われるからである。

「慣習としての宗教」の現象を現す一つの要因として、近世仏教の側面、特に「葬式仏教」といわれる仏教のあり方を定着させた檀家制度の影響があると考えられる。檀家制度とは、寺との関係を固定させたことに特徴があり、この檀家制度が定着させた「葬式仏教」とは、寺院が、境内に檀家の墓を持ち、葬儀や祖先供養を行うことであり、近世以降定着化したものである（末木 1992：170-1）。

そして、現代の仏教もこの檀家制度を基盤に存続している。この檀家制度と現代宗教の関連は、次のようにいわれている。末木文美士は、明治以降、江戸期のような強制はなくなったとはいえ、「寺院と檀家の関係は残り、さらには今日のように古い家の制度が崩壊しても、なお葬式仏教の機能は変化することなくつづいている」といい（末木 1992：204）、井上順孝・磯岡哲也も、現代においても仏教宗派が「葬式仏教」とよばれる性格を維持しているのは、「近世の檀家制度が仏教の地域的定着の上で果たした力の大きさを物語っている」からであるという（井上・磯岡 1994：136）⁹⁰。しかし、現代においてこうした葬祭を定着させた檀家制度が、直接的に影響しているとは認められないであろう。何故ならば、檀家制度はイエを単位として形成されたが、核家族化や都市化の影響でイエが崩壊したといわれている今日では認めがたいからである。だが、その一方でイエの変容以降も人々は近親者の死によって、仏壇・墓地を設け、当該家族で祭祀すべき対象をもっている。このことは孝本がいうように、「現代家族の分裂、孤立化、解体によって、状況適合的祭祀継承、被祭祀者の系譜的祭祀から分離的祭祀への移行」が見られるのである（孝本 1988：49）。現代においても、こうした檀家制度における葬祭の側面は、変容し継続しているといえよう。

ここで重要なことは、この檀家制度は専ら死を解決できるが、現実的な生の問題を解決できないということである。檀家制度による葬祭は現実生活の安定をもたらすことができるとしても、現実における悩みの除去や願望、救いとは無縁のものであるからだ。そこで、こうした檀家制度の固定化が、現世利益へと人々を駆り立てていったともいえるであろう。言い換えれば、葬祭による死の解決に関わる檀家制度は、より人々を現世の問題に向かわせることになったのである。従って、檀家制度が成立した17世紀後半以降、人々の宗教への関わ

り方は、先祖祭祀と現世利益を中心にした「慣習としての宗教」の側面として形成され、現代にもそのまま反映していると思われるのである。

しかし一方、この現世利益の延長に新宗教は誕生したと理解されている。例えば、島蘭進は、先祖祭祀と葬儀という最も重要な通過儀礼を行い、また極楽浄土と地獄の苦しみを説いていた既成仏教が、近代化によって、信念や世界観から切り離されて形式化してしまった先祖祭祀と葬儀とに影響力を弱めたのに対し、新宗教は現世における幸福と不幸に力を置く。この世の中で、健康で豊かで平和な生活を実現することこそ、新宗教にとっての救いなのであるという（島蘭 1992: 223-5）。つまり、「教団としての宗教」である新宗教には、現世利益をより重視する以上に、現実が問題化した時に人々が接近すると位置付けられよう。それは「慣習としての宗教」では、現実における問題を解決できないからである意識されているのではなかろうか。そこで、現世利益を重視する新宗教を取り上げる事によって、逆に、「慣習としての宗教」の問題が浮かび上がってくると思われる。

新宗教が活発になる時期は、西山茂によると、

- 第一期 幕末－帝国憲法発布（明治二二年）
- 第二期 帝国憲法発布－日露戦争後（明治四一年）
- 第三期 日露戦争後－昭和恐慌（昭和五年）
- 第四期 昭和恐慌－敗戦（昭和二〇年）
- 第五期 敗戦－第一次石油危機（昭和四八年）
- 第六期 第一次石油危機－昭和末年（昭和六四年）

とされている（井上順孝・孝本貢他編『新宗教事典』弘文堂、1989）。ここから、加入する動機が、「貧病争」といわれる原因が中心的なものではあるが、その背後には、「貧病争」を直接的・間接的にもたらす社会的な影響が見られるであろう。しかし新宗教において重要なことは、沼尻正之がいうように、「貧病争」の苦難を現世的に解消する現世利益的信仰があり、何らかの呪術的儀礼によってその要因を除去すると考えられているが、解決されなかった場合の対処の仕方が現世利益に含まれており、「そこで与えられるのは、現実的なレベルでの『解決』ではなく、むしろ苦難に関する合理的説明であって、それを納得し自らのそれまでの世界に対する解釈図式を変更する（中略）ことに

より、救いが得られるとされる」ことである（沼尻 1996：119-20）。このように、新宗教は、呪術的、現世利益的に現実の問題を対処する解釈図式をもっている。従って、新宗教に人々を向かわせるのは、「慣習としての宗教」では、現実的な問題を解決できないからであるといえよう。具体的にいえば、死を解決してくれるのが仏教であると人々に意識されているからであるといえよう。仏教のベクトルは死の解決にあり、現実の問題にはないと思えられているのである。しかし、現実の問題を解決する側面、即ち「教団としての宗教」の側面を本来、仏教は持っている。仏教の教えを簡単にいえば、人間がこの世に生きることは「苦」の連続、即ち生老病死である。この人生苦は、人間が人生の局面に執着することにある。しかし人生は無常であり思いのままにならない。人生苦は人間の欲望と現実との間のギャップにこそ生じると仏教はとらえる。そこでこの苦を取り除くためには、仏教の知恵をふまえ煩惱を断ち切らねばならない。つまり、仏教の教えは「自己の欲望と執着の処理」にある（佐々木 1993：96）。しかし、仏教がこのような教えとして捉えられずに死を解決するものと人々に考えられているのは、仏教が「慣習としての宗教」に位置付けられているからであろう。こうした仏教の見方を現代に定着させたのが、近世に成立した檀家制度であったと思われる。次節では、檀家制度の形成過程を見ることによって、如何にして「慣習としての宗教」が成立したのか、またその影響をのべてみたい。

2. 「慣習としての宗教」の成立

檀家制度の形態の初まりは、中世であるとされるが、それが固定化したのは近世、島原の乱以降、17世紀後半のことである。この要因は、幕府の政策が大きい。即ち、政治的に人々を一律に仏教徒に檀家制度はしてしまったからである。檀家制度とは、キリシタン禁制によって、仏教徒であることを寺院に証明してもらう寺請手形を取る為に、檀那寺を定めておかなければならなかったことをいう（圭室 1963：263）。これによって民衆は、人別改、出世、旅行、死亡、移住、離婚など日常生活の変化には常に寺請が必要とされたのである。しかし、逆に檀那寺に対する物質的な負担、具体的には造営修理費、本山への上

納金、盆暮れ正月などの付け届け等を課せられていくようになった。「この負担は寺院僧侶が寺請・宗門改の切札をもっているかぎり、民衆は絶対に逃れることはできなかった」のである（藤井学 1963:155-9）。もし、この寺請をもらうことが出来なければ、キリシタンを意味したからである。こうして、民衆は生まれてから死ぬまで、仏教によって束縛されたのであった。ここに仏教による葬式、追善供養の形態が強制によって成立したのである。こうした仏教のあり方は、強制がなくなったとはいえ現在まで続いているのである。

このような近世仏教の全体のあり方に対して、辻善之助は、まったく宗教界は形式化し、「麻痺状態に陥り、寺院僧侶は惰性に依って、辛うじて社会上の地位を保つに過ぎなかった」（辻 1955:493-4）という、近世仏教墮落論を位置付けた。この近世仏教墮落論は研究者にとって暗黙の了解ともなったのである（大桑 1979:225）。従って、「葬式仏教」の形態をとる近世仏教は、個人の救済という生きている人々の問題ではなく、死後の救済のみを問題にし仏教を墮落させてしまったと捉えられたのである。しかし近年では、「葬式仏教」とされた近世仏教に対して、一定の評価が与えられるようになっている。例えば、尾藤正英は、低い身分の者まで個人として仏式の供養を受け、その靈魂の浄土への往生が保証され、それとともに人々はどの魂が守護し幸福をもたらしてくれるのかという、神にたいしての信仰ももつことができたといい、ここに「一つの宗教」としての国民的宗教の成立をみている（尾藤 1992:123-5）。また、阿満利麿も、人々は子孫に相続させる財産があってもなくても、人々は「家」の永続を願い、家族の者が死ぬと葬式と法事をくりかえし、死者が成仏して先祖になり、永遠に家族のメンバーであり続けることを期待していたのである。このように「葬式仏教」は死後の安楽を保証していたという（阿満 1996:58）。このように檀家制度が産み出した「葬式仏教」の定着は、人々の死の問題を一応は解決したといえるであろう。そして、現代においてもこの影響が継続している。何故なら、伊藤博之がいうように、「現代人の死は、制度化された儀礼の形式を媒介とすることで成仏の安心が得られるかのように信ぜられている。（中略）現代の仏教のあり方を“葬式仏教”と批判する声が高いが、その責任は何も僧侶の側のみにあるのではなく、葬式の儀礼を整えることで死者の成仏が可能となるように考えている人々」がいるからである（伊藤 1986

:100-1)。つまり、この葬祭の儀礼によって、人々の死が解決できるという確信を定着させたのであった。

では、死が解決するために、人々はどのようにすればよかったのであろうか。仏教が説いていた世俗生活、例えば鈴木正三が説いた『万民徳用』（「職分仏行説」）に見える「農業即仏行なり」という言葉は、後世の為に現在の職分を尽くす教えであった。基本的に、仏教の説く世俗生活のあり方は、後世が救われる為の現世秩序への順応的な行いを説いていたのである。吉田久一のいうように、宗学が発展し、檀家制度によって民衆と密接化し、教義も簡易化し儒教等の世俗倫理とも融合するようになったとしても、その多くは幕府体制の擁護が前提となっているのである（吉田 1998:43）。つまり、死の解決は、現世において各々の定められた職業を尽くすことによって、保証されるものであったのである。

しかし、だからといって、人々の現世での救いを求めなかったことにはならない。元禄七年（1694）十月に出された次のような禁令から民衆の宗教的欲求が伺える。

一前々も相触候通、町中表店にて念仏講題目講と名付、鐘太鼓をたたき、念仏題目を唱、大勢人集致候儀停止候間、自今以後も、弥可為停止事、一町中にて表店を借り、諸寺諸社之開帳并靈宝杯と名付、勧進仕候儀堅可為停止、（下略）

（『御触書寛保集成』）

この禁令から民衆にとって、現世での宗教的な要求が、檀家制度だけでは満足できなかったことを物語っているであろう。また、「泉州に鎮座されている水間寺の観音に、貴賤男女が参詣するのだが、みな信心からではない。（中略）この仏に祈願することはといえ、その身分相応に富むことを願うのである」（井原西鶴『日本永代蔵』巻一）ということや文化十一年（1814）に出版された、どの神仏がどのような利益を持っているかを記した『江戸神仏願掛重宝記』等の存在は、民衆の現世利益の凄まじかったことを物語っている。こうした開帳や縁日、祈祷、霊驗とされた神仏への殺到は、元禄期以降非常に盛んになっていくのである。現世利益への民衆の期待は、安丸良夫がいうように、「民衆の現実生活に即した次元で宗教の役割を考えると、その主要な部分は病気治療、

豊穡、天災除去などにかかわりをもっていた（中略）。ところが、寺檀制にもとづく教団仏教は葬祭儀礼だけを把握しているのだから、民衆のこうした生活の場での願望には殆ど対応しえていないのである」（安丸 1986：31）。寺院が開帳や縁日を催したということは、檀家が少なく経営が成り立たないという側面もあったが、より根本的には圭室文雄のいうように「寺請寺院と菩提檀家との関係が全く形式化し、寺院が、檀家をその経営の基盤としてだけ考えるようになったとき、農民の信仰は、寺請寺院から離れて、身近かな現世利益の祈禱へと移っていったのである」（圭室 1970：262-3）。圭室は農民としているが、檀家制度のあり方を考える時、農民だけでなく民衆として捉えてもいいであろう。つまり、檀家制度のあり方は、死後の解決だけでは現世的な人々の欲求を満たすことはできなかったことを示しているのである。しかし、また一方で、開帳・縁日の現世利益には信仰心はあるが娯楽的な要素も多く（高嶋 1995：16）、また伊勢参りの流行は一生に一度の楽しみであったといわれている。これは、現代の現世利益のあり方とも通じているといえよう。

このように江戸期における檀家制度の確立による葬祭の定着は、死後が仏教によって保証されることになった結果、却って人々は現世的な救いを求めるようになったといえる。人々の後世の問題を解決することによって、現世の問題に人々を向けさすことになった近世仏教は、このような現世利益を必然的に産み出す契機をもっていたのである。

近世仏教は、檀家制度による死の解決と現世利益を打ち出した。ここに、「慣習としての宗教」が成立したといえるであろう。このことこそが現代に至るまで慣習として人々に位置付けられているのである。そして、現代においても多くの人々が「教団としての宗教」に関わらないのは、ここには生と死という解決が、一応はなされているからであるといえよう。従って、こうした近世仏教のあり方は、現代まで多くの人々にとって宗教的な関わり方を、現世利益と先祖祭祀とを中心とした「慣習としての宗教」に定着させてしまったといえよう。

3. 「教団としての宗教」の成立

この「慣習としての宗教」の現象は、近代以降の「宗教」という訳語の位置付けで、分化するようになったと思われる。加藤玄智によると「明治以後に於て、西洋の Religion を訳して宗教といふ言葉を用ひるに至ったのでありますが、(中略) 仏教若しくは基督教の如き既成宗教を目標として、宗教の文字を習慣的に慣用義で用ひてをるのであります」という(加藤 1955: 44)。

近代以降、人々が宗教をそのように捉えたとすると、「慣習としての宗教」は、慣習としての一般的な願掛け等の現世利益や先祖祭祀等と、教団に所属しての現実や死の問題を解決しようとする「教団としての宗教」とに分割されてしまったといえよう。つまり、現世利益と死の解決とが「慣習としての宗教」であり、それ以外は「教団としての宗教」に意味を持たされてしまったのである。このことが決定的になったのは、明治憲法によってである、と思われる。

第二十八条 日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス

実際の起草者であった伊藤博文は、この条文を次のように解釈して説いていた。

但し信仰帰依は専ら内部の心識に属すると雖、其の更に外部に向ひて礼拝・儀式・布教・演説及結社・集会を為すに至ては固より法律又は警察上安寧秩序を維持する為の一般の制限に適はざることを得ず。而して何等の宗教も(中略)法憲の外に立ち、国家に対する臣民の義務を逃るの権利を有せず。故に内部に於ける信教の自由は完全にして一の制限を受けず。而して外部に於ける礼拝・布教の自由は法律規則に対し必要なる制限を受けべからず(『憲法義解』)。

ここから、宗教の訳語が上のような意味を持たされたとすれば、この条文の解釈は、信仰が専ら個人の「内部」の問題とされ、また「外部」が宗教教団を意味していると捉えることができる。つまり、憲法によって宗教は、個人の慣習的なものとは別個に扱われ教団を指すことになったのである。

従って、現世利益や先祖祭祀は昔ながらの慣習であり「宗教」とは別ものだ

ということになる。そして、また現代においても、このことは、宗教心は大切であるが、宗教を信じていないということに反映されているといえよう。教団＝「宗教」と関わることは、現実や死の問題が切実になった時であるといえる。つまり「慣習としての宗教」では解決できないと人々が感じる時、「教団としての宗教」に接近するのである。それは、「教団としての宗教」が現実的な生や死の問題を解決してくれると人々に考えられているからである。従って、仏教でいえば自己の執着からの解放に人々を向かわせ、一方、新宗教では、『病・貧・争』を裏返した『健康・富・平和』の論理でもって、現世利益そのものを標榜とする」ものに人々を向かわせるのである（藤井正雄 1970：438）。そして人々は、「教団としての宗教」に向かわない時には娯楽的、慣習的な「慣習としての宗教」に留まるのである。現世利益や墓参りや法事が必ずしも「教団としての宗教」に直結しないからである。

こうして、近世仏教による「慣習としての宗教」は、「宗教」という訳語とそれを規定する法によって、分化するようになった。「宗教」が教団を指すことによって、「慣習としての宗教」の上に「教団としての宗教」が位置付けられることになったからである。こうした二つの側面は、現代においても底流にあり、人々の宗教との接し方を規定するのである。

おわりに

以上見てきたように、この「慣習としての宗教」と「教団としての宗教」という二つの側面は、現代なおもわれわれの宗教の有り方を規定しているのである。しかし人々は、「教団としての宗教」に関わらない限り、「慣習としての宗教」に関わっているのである。従って、人々にとって、双方は流動的であり、補完的であるともいえる。「教団としての宗教」に関わっているとしても、「慣習としての宗教」に関わるからだ。例えば、新宗教に加入している人々がいても、墓参り、初詣といった「慣習としての宗教」に関わらないといった人々は殆どいないであろう。つまり、「慣習としての宗教」によってでは、解決できないと考えられた時に、「教団としての宗教」に関わるのであるから、それ以外の時には、依然として「慣習としての宗教」の果たす役割が人々にとって大

きいといえるであろう。

江戸期の人々が死の問題を仏教で解決し、現世の問題を現世利益で対処したという「慣習としての宗教」が、今なお、多くの人々にとっての大きな意義をもっている。そして、それによっても解決しない時、「教団としての宗教」に向かわせるのである。このように、現代日本において人々が宗教に関わるのは、「慣習としての宗教」と「教団としての宗教」にあるのである。しかし、人々は必ずしも両者を区別して、接しているのではない。人々が教団と関わるのは、自己の問題が深刻化した時であり、解決すれば、慣習的に宗教と接するのである。双方は流動的であるからである。そしてこのことは又、新・新宗教に見られる新しい宗教形態が現れたとしても、慣習化するという可能性を秘めているといえるであろう。このように、近世仏教によって形成された「慣習としての宗教」と、明治期以降この延長上に位置する「宗教」という訳語や「宗教」を規定した法によって形成された「教団としての宗教」に人々は規定されているのである。こうした現代日本の宗教にみられる二つの側面は、形を変えつつも恐らく将来にわたって我々を規定し続けるであろう。

参考文献

- 阿満 利麿 1996 『日本人はなぜ無宗教なのか』ちくま新書。
- 伊藤 博之 1986 『『死』の方法としての仏教』目崎徳衛編『大系 仏教と日本人 5 無常と美』春秋社。
- 井上 順孝 1996 「現代日本の宗教」同編『宗教学を学ぶ』有斐閣選書。
- 井上順孝、磯岡哲也 1994 「社会変動と宗教」井上順孝編『現代日本の宗教社会学』世界思想社。
- 大桑 齊 1979 『寺壇の思想』教育社。
- 加藤 蕃玄 1955 『宗教学精要』錦正社。
- 孝本 貢 1988 「現代都市の民俗信仰—家郷再建と鎮魂」大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』有斐閣。
- 佐々木 幹 1993 『仏と霊の人類学 仏教文化の深層構造』春秋社。
- 末木文美士 1992 『日本仏教史』新潮社。
- 圭室 諦成 1963 『葬式仏教』大法輪閣。

- 圭室 文雄 1970 「祈祷寺院の性格」日本佛教研究会編『日本宗教の現世利益』大蔵出版。
- 高嶋 元洋 1995 「近世仏教の位置付けと排仏論」『日本の仏教 4 近世・近代と仏教』法蔵館。
- 辻 善之助 1955 『日本仏教史 近世編之四』岩波書店。
- 沼尻 正之 1996 「日本宗教の文化的特性」『京都社会学年報』第4号。
- 尾藤 正英 1992 『江戸時代とはなにか』岩波書店。
- 藤井 正雄 1970 「現代生活と現世利益」日本佛教研究会編『日本宗教の現世利益』大蔵出版。
- 藤井 学 1963 「江戸幕府の宗教統制」『岩波講座 日本歴史』11 近世 [3], 岩波書店。
- 宮家 準 1980 『日本宗教の構造』慶応通信。
- 安丸 良夫 1986 「総論 歴史のなかでの葛藤と模索」同編『大系 仏教と日本人 近代化と伝統』春秋社。
- 弓山 達也 1994 「現代日本の宗教」井上順孝編『現代日本の宗教社会学』界思想社。
- 吉田 久一 1998 『近現代仏教の歴史』筑摩書房。
- 資料 高柳真三・石井良助編『御触書寛保集成』岩波書店, 1934。
伊藤博文『憲法義解』岩波文庫, 1940。
暉峻康隆『現代語訳・日本永代蔵』小学館ライブラリー23, 1992。

注(1) ここでいう法とは、後に論ずる大日本帝国憲法第二八条を指している。この憲法が重要なのは「習慣としての宗教」を「内」と「外」とに規定したからである。

勿論、この条文にも「宗教」を規定する種々法令があったが、とりわけ、直接的に「宗教」を把握しようとした教部省を廃止し、「宗教」を内務省の認可を受けた各管長に委託し、間接的に把握しようとした、明治17年の「太政官布達第一九号」の法令が重要である。この法令によって、教団が内務卿の認可を必要としたことは、教団が存続していくために、国家への従属を余儀なくされたことを意味する。

以上からいえることは、大日本帝国憲法によって、個人と宗教との関係が明確にされ、又「太政官布達第一九条」から、国家と「宗教」との関係が明確にされたといえるかもしれない。しかし、いずれにせよ、「宗教」とは、明治政府にとって統制される対象であったのだ。

注(2) しかし、井上は、明治期において檀家制度が弱体化しなかったのは、戸籍代わりという機能から離れたものの、先祖崇拜という観念は容易に離れなかったからであり、また菩提寺という観念も継承され、仏教が人々の生活に結びつくという形態は急激には変わらなかったが、戦後、変容したという(井上順孝「現代日本の宗教」同編『宗教学を学ぶ』有斐閣選書、1996、331頁)。従って、檀家制度を変容しつつも継続していると捉えているといえよう。

(しんや まさあき 本学社会学研究科博士課程)

Two Dimensions of Present Japanese Religion: Conventional and Organizational Religion

Masaaki Shinya

The aim of this paper is to discuss two dimensions of present Japanese religion, showing how the Japanese relate to it. The first is conventional religion, which was propagated by the Meiji Government, especially through its constitution. The second is organizational religion, which is based on the first. People relate to the latter form of religion for problems that do not find a resolution in the former. Both forms of religion continue to influence Japanese religious attitudes.